

SENGHOR ? Y'EN A MARRE !

L'héritage senghorien au prisme des réécritures générationnelles de la nation sénégalaise

Jean-François Havard

Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) | « *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* »

2013/2 N° 118 | pages 75 à 86

ISSN 0294-1759

ISBN 9782724633344

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2013-2-page-75.htm>

Pour citer cet article :

Jean-François Havard, « Senghor ? Y'en a marre ! L'héritage senghorien au prisme des réécritures générationnelles de la nation sénégalaise », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2013/2 (N° 118), p. 75-86.

DOI 10.3917/ving.118.0075

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).

© Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Senghor ? Y'en a marre !

L'héritage senghorien au prisme des réécritures générationnelles de la nation sénégalaise

Jean-François Havard

Comment expliquer que la référence à Senghor perde de sa centralité dans la quête d'identité collective du Sénégal contemporain ? L'article revient sur la construction par Senghor de sa propre figure mémorielle comme « père de la nation » et « père des indépendances » et montre, à travers une généalogie de la mémoire collective, comment cette construction s'est trouvée progressivement dévalorisée et remplacée par d'autres figures d'identification culturelle et politique, notamment chez les jeunes Sénégalais nés dans les années 1980 et 1990... Un processus qui n'est peut-être pas irréversible.

Quiconque découvre Dakar, capitale du Sénégal, est assailli par une multitude de fresques, tags, enseignes et photographies, dans les rues, les boutiques, les maisons et les transports (taxis, « cars rapides », etc.), représentant des saints musulmans, slogans ou figures politiques (Thomas Sankara, Cheikh Anta Diop, Malcolm X, etc.)¹. La ville sénégalaise se donne parfois des allures de palimpseste, tant elle paraît saturée de ces images et représentations iconographiques qui se répondent, se défient, s'accrochent et se superposent les unes aux autres. Cet investissement de l'espace urbain comme un espace d'écriture, d'identification

et de luttes n'est certes pas une nouveauté. Mamadou Diouf a bien montré comment, au début du 20^e siècle, la production et la circulation des peintures « sous verre » recouvrait déjà un enjeu de « participation » et de « mise en scène de l'histoire »². C'est cependant après l'indépendance, et plus particulièrement lors des événements de 1968³, que les jeunes urbains ont véritablement commencé à faire des murs de la ville des espaces de contestation du pouvoir politique⁴. Vingt ans plus tard, dans le prolongement de la crise électorale de 1988, ce fut ensuite le mouvement « *set setal* » (« propre, rendre propre » en wolof) au cours duquel les jeunes urbains « conjoncturés »⁵ ont

(2) Mamadou Diouf, « Islam : peintures sous verre et idéologie populaire », in Bogumil Jewsiewicki (dir.), *Art pictural zaïrois*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1992, p. 29-40 ; Allen F. Roberts, Mary Nooter Roberts, « Laura d'Amadou Bamba : photographie et fabulation dans le Sénégal urbain », *Anthropologie et Sociétés*, numéro spécial « Afrique revisitée », 22 (1), 1998, p. 15-40.

(3) Abdoulaye Bathily, *Mai 1968 à Dakar ou la révolte universitaire et la démocratie*, Paris, Chaka, 1992.

(4) Ainsi, en 1972, alors qu'il était président du Mouvement des jeunes de l'Union progressiste sénégalaise (MJUPS), nom du parti socialiste alors au pouvoir, Moustapha Niassé fustigeait dans un discours les « pseudo-révolutionnaires [...] ayant choisi comme arme de lutte politique [...] toute une gamme de graphies murales, indécentes et infantiles », les qualifiant de « nouveaux guérilleros de la parole et du pinceau ». Voir « Nouvelles structures et nouvelle politique du mouvement des jeunes du Parti ou "Jeunesse et vie politique" », 8^e congrès de l'Union progressiste sénégalaise (UPS), Dakar, Sénégal, 16-19 décembre 1972.

(5) Sur ce terme, voir Comi M. Toulabor, « L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes "conjoncturés" de Lomé (Togo) », *Revue française de science politique*, 35 (3), 1985, p. 446-458.

(1) Voir notamment Myriam Dumont, *Les Enseignes de Dakar : un essai de sociolinguistique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1998.

réinvesti les rues et leurs quartiers pour les nettoyer et peindre sur les murs des fresques, le plus souvent figurées, dans un triple mouvement de réappropriation de l'espace, de réécriture des identifications collectives et de contestation politique¹.

Or, parmi les représentations et références mobilisées, on ne constate quasiment nulle trace de celui qui fut longtemps le Sénégalais le plus illustre, tant sur le plan politique que culturel, à savoir Léopold Sédar Senghor. Rappelons que Senghor fut en effet le premier président du Sénégal indépendant de 1960 à 1980, se prévalant à cet égard de la double acception de « père de la nation » et de « père des indépendances ». Il fut aussi un homme de lettres et un intellectuel de rayonnement international, fameux chantre de la négritude aux côtés d'Aimé Césaire et de Léon Gontran Damas. Il fut encore un des premiers chefs d'États africains à avoir introduit le pluralisme politique², de même qu'il contribua très favorablement à la réputation de tolérance du Sénégal en devenant le président chrétien et sérère d'un pays très majoritairement musulman et à dominante respectivement wolof et halpulaar. Pour autant, trente ans après qu'il a quitté le pouvoir et dix ans après sa mort³, il semble que tant du côté du pouvoir politique que des populations

et notamment des jeunes générations, la figure senghorienne fasse l'objet, sinon d'une dévaluation, au moins d'une relative indifférence⁴.

Ainsi, et malgré les commémorations du cinquantenaire de l'indépendance, l'actualité de ces dernières années et derniers mois a été parsemée de décisions politiques, de discours, de symboles qui semblent bien révéler et participer en creux d'une forme de « dé-senghorisation » des identifications à la nation. Parallèlement, bien plus que Senghor, ce sont des figures religieuses, comme le fondateur de la confrérie mouride Cheikh Ahmadou Bamba, ou des intellectuels et politiques comme Cheikh Anta Diop ou Valdiodio Ndiaye qui se sont désormais érigées comme incarnation de l'identité nationale sénégalaise. De même que s'il se voulut, à travers la négritude, l'idéologue d'une certaine forme de panafricanisme culturel, ce sont bien les figures de Kwame Nkrumah, Thomas Sankara et même Cheikh Ahmadou Bamba qui personnifient aujourd'hui, aux yeux des jeunes générations sénégalaises, l'« honneur » d'être africain dans le monde⁵.

Certes, cette dévaluation de la figure senghorienne n'est pas un phénomène complètement nouveau. L'arrivée au pouvoir de son dauphin Abdou Diouf en 1981 s'était déjà traduite par une « dé-senghorisation » du Parti socialiste et de l'administration d'État⁶. D'une certaine façon, la réalisation de la première alternance de l'histoire du Sénégal indépendant en 2000, avec l'élection d'Abdoulaye Wade, avait également consacré l'exaspération des populations à

(1) Mamadou Diouf, « Fresques murales et écriture de l'histoire : le Set/Setal à Dakar », *Politique africaine*, 46, 1998, p. 41-54.

(2) Après l'instauration d'un régime de parti unique de fait à partir de 1962 et par la Constitution en 1965, Senghor réintroduisait progressivement le pluralisme politique en 1974, avec la reconnaissance du Parti démocratique sénégalais (PDS) d'Abdoulaye Wade, d'abord comme « Parti de contribution », puis par l'instauration d'un pluralisme limité à trois courants (socialiste, libéral et marxiste) en 1976. Cette limite au pluralisme n'est levée qu'en 1981 avec l'arrivée au pouvoir du président Abdou Diouf. Voir notamment Antoine Tine, « Du multiple à l'un et vice versa : essai sur le multipartisme au Sénégal », *Polis : revue camerounaise de science politique*, 1 (3), août 1997, p. 61-105.

(3) Léopold Sédar Senghor est décédé le 21 décembre 2001 à Verson en Normandie, où il avait élu domicile après sa démission de la présidence du Sénégal.

(4) La contribution d'Étienne Smith dans ce même numéro nuance ce propos, en rappelant à juste raison que cette relégation du modèle et de la figure senghorienne n'est pas univoque et que certains groupes sociaux, certes restreints et comptant notamment parmi les anciens enseignants et fonctionnaires d'État, entretiennent voire promeuvent publiquement la mémoire de Senghor.

(5) John Iliffe, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

(6) Mamadou Diouf et Momar-Coumba Diop, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990, notamment chap. 8 « Le « sursaut national » contre la négritude », p. 251-281.

l'égard du régime socialiste. Toutefois, ce sont les années Diouf qui étaient plus particulièrement indexées, les deux premières décennies de l'indépendance apparaissant alors comme un relatif âge d'or. Cependant, dans le sillage de l'alternance, le souvenir de Senghor a semblé faire l'objet d'une nouvelle radicalisation critique, tant sur le plan politique qu'identitaire, et ce plus particulièrement parmi les jeunes générations nées dans les années 1980-1990.

Dans un premier temps, nous verrons que cette dévaluation de la figure senghorienne s'appuie d'abord sur une actualisation critique des ambivalences de son engagement dans le processus des indépendances, ainsi que sur la déconstruction du modèle de pouvoir par lequel il était parvenu à asseoir son autorité comme « père de l'indépendance » et « père de la nation ». Ceci permettra, dans un deuxième temps, de montrer que la relégation de la figure senghorienne et par-devers elle du mythe de l'intellectuel qu'il a incarné plus que tout autre, s'inscrit dans un processus différencié au plan générationnel de réécriture des grammaires d'identification à la nation.

« Père de la nation » et « père des indépendances »

Le fait que les premiers chefs des nouveaux États indépendants se soient attribués les titres de « père de la nation » et de « père des indépendances » interpelle sur ce recours à une représentation paternaliste du pouvoir comme « matrice morale de légitimation politique »¹. Comme le soulignait Apollinaire Muholongo-Malumalu à propos de la politique de zaïrianisation au Congo sous Mobutu, il s'agissait ainsi pour ces nouveaux chefs d'État d'asseoir leur légitimité politique sur une « conception

naturaliste du pouvoir »². Celle-ci leur permettait tout à la fois de justifier l'instauration d'un parti unique, l'hyperpersonnalisation du pouvoir, la néopatrimonialisation de l'État et, selon la formule d'Achille Mbembe, l'imposition d'une « lecture parentale de la subordination politique », l'État se voyant « présenté comme une famille étendue, unie par des liens de sang »³. En outre, l'expression de « père de la nation », ainsi que ses variations telles que « père de l'indépendance » ou « père du peuple », permettaient de véhiculer l'idée selon laquelle le chef de l'État serait « l'inventeur » et le « géniteur authentique » de la nation. Au tournant des indépendances, en effet, il s'agissait de créer la nation au forceps à travers la mobilisation d'une rhétorique du retour à l'« authenticité » et à la « tradition »⁴, comme si la domination coloniale n'avait été qu'une parenthèse. Dès lors, toute esquisse de contestation du pouvoir se voit assimilée à une contestation du « père » et à la transgression d'un « ordre naturel des choses », « se révolter contre l'État [prenant] alors des allures de dissidence familiale »⁵.

Senghor comme « père de la nation »

Dans le cas du Sénégal, ce recours à la figure paternelle du chef de l'État participait pour Senghor d'une déclinaison idéologique et politique du discours de la négritude, dont il pouvait déjà se prévaloir de la copaternité dans

(1) Michael Schatzberg, « Power, Legitimacy and "Democratization" in Africa », *Africa*, 63 (4), 1993, p. 445-461 ; *id.*, *Political Legitimacy in Middle Africa : Father, Family, Food*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

(2) Apollinaire Muholongo-Malumalu, « La politique du recours à l'authenticité au Congo-Zaïre sous le régime de Mobutu (1965-1997) », thèse de doctorat en science politique, Grenoble, Université Pierre-Mendès-France, 1999, notamment p. 321-326.

(3) Achille Mbembe, *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 14-16.

(4) Jean-François Bayart, « La fabrication de l'authenticité », in *id.*, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 85-92 ; Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; trad. fr., *id.*, *L'invention de la tradition*, trad. de l'angl. par Christine Vivier, Paris, Éd. Amsterdam, 2005.

(5) Achille Mbembe, *op. cit.*

le champ culturel, philosophique et culturel. En définissant la négritude comme le modèle d'une « personnalité collective africaine »¹ et en affirmant « l'enracinement dans le terroir national » pour mieux promouvoir « l'ouverture à l'universel », Senghor s'était efforcé de légitimer dans un même mouvement une conception unitaire et essentialiste de l'identité sénégalaise, n'hésitant pas même à invoquer l'existence d'un « *homo senegalensis* », ainsi que l'instauration d'un régime de parti unique de fait après la crise de 1962 et officiellement à partir de 1965². Ainsi, dans un ouvrage d'entretiens avec Mohamed Aziza, Senghor distinguait « les peuples froids et disciplinés en qui triomphe la raison discursive » auxquels convient un régime d'Assemblée, et les « peuples fluctuants à affectivité volcanique », auxquels conviendrait mieux, à l'image des Sénégalais, un régime fort³. Aussi le « naturalisme culturaliste » de Senghor faisait-il alors de la négritude, selon Georges Balandier, un bon exemple du « passage du mythe à l'idéologie politique »⁴. Afin d'appuyer cette fusion de la figure paternelle à celle du pouvoir, le président, poète et grammairien avait d'ailleurs créé le néologisme « lamarque ». Construit à partir de la racine *lam-* du mot sérère « lamane »,

qui renvoie à l'idée de propriétaire terrien, et du suffixe grec *-archos* traduisant l'idée de commandement, ce terme généralement traduit par « maître de terre » l'était également par Senghor dans le sens de « chef de famille » ; soit l'idée que celui qui détient le pouvoir doit l'exercer sur ses terres et ses administrés comme un bon père de famille à l'égard de ses enfants. Dès lors, toute contestation politique devient assimilable à une crise morale, revenant à dépolitiser le débat politique et à disqualifier toute forme de contestation comme relevant d'une indiscipline infantile.

Au-delà de leur dimension rhétorique, ces discours se sont également traduits dans les pratiques concrètes du pouvoir. Une priorité était notamment de contenir les foyers de contestation à l'Université et dans les mouvements de jeunesse alors investis par les militants marxistes⁵. À cette fin, toute une politique volontariste d'encadrement a été mise en place sous l'autorité du « père de la nation », encore qualifié de « *pontifex maximus* »⁶, pour regrouper les organisations de jeunesse sous l'égide du parti unique. C'est à cette fin qu'ont été créés le Mouvement des jeunes de l'union progressiste sénégalaise (MJUPS) et l'Union nationale de la jeunesse du Sénégal (UNJS), respectivement en 1959 et 1962, afin de réunir l'ensemble des mouvements de jeunesse sous une même structure et d'exercer un contrôle sur l'ensemble de leurs activités. Pour autant, cette politique n'est jamais vraiment parvenue à ses fins, comme en témoignent les résistances des milieux étudiants⁷ et l'investissement des Associations

(1) Ces citations sont extraites de Léopold Sédar Senghor, « Problématique de la négritude : discours inaugural du colloque sur la négritude (Dakar, avril 1971) », *Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, p. 268-289.

(2) Momar-Coumba Diop et Mamadou Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990, p. 33-38 ; Abdou Latif Coulibaly, *Le Sénégal à l'épreuve de la démocratie : enquête sur 50 ans de luttes et de complots au sein de l'élite socialiste*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 57-94. Sur la crise de 1962 et les relations entre Léopold Sédar Senghor et Mamadou Dia, voir également le remarquable livre-témoignage de Roland Colin, *Sénégal notre pirogue. Au soleil de la liberté. Journal de bord 1955-1980*, Paris, Présence africaine, 2007.

(3) Léopold Sédar Senghor, *La Poésie de l'action : conversations avec Mohamed Aziza*, Paris, Stock, 1980, citations p. 121 et 168. Voir Momar Coumba Diop et Mamadou Diouf, *op. cit.*, p. 35, n. 4.

(4) Georges Balandier, *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, PUF, « Quadrige », 1971, 1986, p. 211.

(5) Pour une synthèse des travaux sur la politique d'encadrement de la jeunesse sous Senghor, voir Jean-François Havard, « Bul faale ! Processus d'individualisation de la jeunesse et conditions d'émergence d'une génération politique au Sénégal », thèse de doctorat en science politique, Université Lille-II, 2005, p. 143-152.

(6) Moustapha Niasse, *op. cit.*, p. 55.

(7) Abdoulaye Bathily, Mamadou Diouf et Mamadou Mbodj, « Le mouvement des étudiants sénégalais des origines à 1989 », in Hélène d'Almeida-Topor et al. (dir.), *Les Jeunes en*

sportives et culturelles (ASC) dans les années 1970 comme des espaces de contestation permettant de contourner le contrôle du pouvoir. L'on comprend donc bien ici que le recours à la rhétorique de la paternité recouvrait d'abord pour Senghor un enjeu de construction hégémonique du pouvoir qui, au nom d'une réduction essentialiste de l'identité nationale, visait à inscrire les populations dans l'assignation politique subordonnée de « cadets politiques ».

Senghor comme « père de l'indépendance »

À l'occasion du cinquantenaire de l'indépendance, nombre d'intellectuels et de militants politiques n'ont pas manqué de rappeler combien la posture de Senghor à l'égard de l'indépendance avait été ambivalente en ce qu'elle privilégiait l'option fédérale dans la communauté française. Dans un texte intitulé *Confédération et fédération* publié en 1956, il déclarait notamment que « parler d'indépendance, c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air. C'est poser un faux problème [...]. La vraie indépendance est celle de la culture et non l'indépendance politique¹ ». Plus tard, lors du Congrès constitutif du Parti du regroupement africain (PRA) organisé à Cotonou du 25 au 27 juillet 1958, Senghor plaida en faveur d'une organisation fédérale avec la métropole, relevant en quelque sorte d'une forme de « Commonwealth à la française ». Il fut cependant débordé par l'enthousiasme soulevé par les interventions successives de Bakary Djibo, alors vice-président du Niger, des jeunes intellectuels de l'Union progressiste sénégalaise (Abdoulaye Ly, Abdoulaye Makhtar Mbow, etc.) et même de Lamine Gueye,

réclamant l'indépendance comme préalable immédiat à tout autre projet d'union fédérale². Senghor réintroduisit alors l'objectif de l'indépendance dans son argumentaire, mais comme devant être la finalité d'un processus par étapes et non comme un préalable. Aussi fit-il en sorte, avec le soutien des autorités religieuses, que le Sénégal vote « oui » au référendum de 1958 sur la Communauté française, s'opposant alors à beaucoup de ses compagnons de route qui faisaient de l'indépendance immédiate une exigence historique.

Cette lecture critique de l'engagement de Senghor en faveur de l'indépendance est aujourd'hui bien connue et diffusée au Sénégal, que ce soit de façon explicite ou en creux³. Ainsi, à l'occasion du cinquantenaire de l'indépendance, la commémoration annuelle de la manifestation du 26 août 1958, dite des « porteurs de pancartes », de nombreux textes (articles de presse, éditoriaux, etc.) sont revenus sur le rendez-vous manqué de Senghor avec l'indépendance. En effet, alors que Senghor s'était volontairement absenté du Sénégal, c'est le ministre de l'Intérieur de l'époque, Valdiodio Ndiaye qui, en tête des « porteurs de pancartes », resta dans les mémoires pour avoir pris la parole devant le général de Gaulle, alors en tournée africaine pour la campagne en faveur du « oui » au référendum sur la Communauté française. Dans le discours qu'il prononça place Protêt (devenue place de l'Indépendance en 1960), Valdiodio Ndiaye réaffirmait les aspirations exprimées lors du congrès de Cotonou, adressant à Charles de Gaulle les trois objectifs de « l'indépendance, [de] l'unité africaine et [de] la confédération » et de proclamer que « l'indépendance est un préalable, elle n'est pas

Afrique, t. I : *Évolution et rôle (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 282-310.

(1) Léopold Sédar Senghor, « Confédération et fédération », *La Condition humaine*, 170, 1956, p. 1-2. Voir également son texte « Nous sommes opposés à toute rupture avec la France », *Union française parlementaire*, 10/99, novembre 1958, p. 7-43.

(2) Sur le récit du Congrès du PRA en 1958, voir notamment Roland Colin, *op. cit.*, p. 93-97.

(3) Yamar Samb, « Non, Senghor n'est pas le père de l'indépendance », 2010, <http://www.nettali.net/Non-Senghor-n-est-pas-le-pere-de-l.html>.

une fin en soi »¹. Certes, comme le rappelle Roland Colin, cette allocution avait été préparée avec Jean Collin, directeur de cabinet de la présidence du Conseil, « en résonance avec ce qu'ils savaient, l'un et l'autre, des positions de Dia », dont Ndiaye assurait l'intérim alors qu'il était parti se faire soigner en Suisse². Toutefois, c'est bien Valdiodio Ndiaye qui allait devenir un des principaux symboles de cette lutte pour l'indépendance. Aussi n'est-il pas anodin que la mairie de Dakar, dirigée par le socialiste Khalifa Sall, ait décidé en 2010 de rebaptiser la place de l'Indépendance du nom de Valdiodio Ndiaye et le boulevard de la République, boulevard Mamadou Dia³. Le symbole est d'ailleurs d'autant plus fort que l'un et l'autre furent directement victimes de la période la plus autoritaire du pouvoir de Senghor : ils furent accusés de « tentative de coup d'État » en 1962 et emprisonnés jusqu'en 1974.

Par conséquent, si Senghor se présenta comme le « père de la nation » et le « père de l'indépendance » après son accession au pouvoir, un rapide retour sur les événements historiques permet de rappeler que son engagement en faveur de l'indépendance fut très ambivalent et que cette rhétorique de la paternité relevait bien d'une stratégie hégémoniste. L'acception senghorienne de la négritude fut elle-même ambivalente. D'une part, comme on l'a vu, parce qu'elle s'est traduite sur le terrain politique et idéologique sous la forme d'un culturalisme essentialiste, dénoncé par Aimé Césaire lui-même, visant à légitimer un régime autoritaire. D'autre part, parce que Senghor reste perçu par beaucoup de Sénégalais comme un « complexé »

à l'égard de l'Occident et de la culture française, marié à une Française, ayant passé les vingt dernières années de sa vie en Normandie, membre de l'Académie française et se rêvant même des origines portugaises. Par ailleurs, pour le Senghor « politique », cette ambivalence se traduisait à la fois par une conception essentialiste de la société sénégalaise, à laquelle conviendrait un régime fort, et dans le même temps par ce qui fut perçu comme une forme de soumission culturelle à la langue française et à la philosophie gréco-latine. Ainsi, comme l'a écrit François Gaulme, « pour certains Africains, son attachement aux formes de la démocratie européenne et sa volonté de faire enseigner le latin et le grec au Sénégal n'étaient donc qu'une seule et même marque d'asservissement à des valeurs culturelles étrangères, exécrables comme telles, et ses accents poétiques sur la beauté noire ou sur le sacrifice des tirailleurs sénégalais n'y pouvaient rien changer⁴ ».

L'héritage Senghor au prisme des réécritures sénégalaises de soi et des identifications à la nation

Dans nombre de pays d'Afrique subsaharienne, la troisième vague de démocratisation amorcée à la fin des années 1980⁵ s'est accompagnée de mouvements générationnels associant d'une part la contestation des pouvoirs politiques en place, d'autre part des processus d'individualisation traduisant la volonté des jeunes générations de s'émanciper des assignations héritées, et enfin la redéfinition des identifications à la nation⁶. Ainsi, dans le cas du Sénégal, la

(1) Sur ces événements, voir notamment Adama Baytir Diop, *Le Sénégal à l'heure de l'indépendance (1957-1962)*, Paris, L'Harmattan, 2008. Voir également le documentaire réalisé par Éric Cloué et Amina N'Diaye, *Leclerc, Valdiodio N'diaye : l'indépendance du Sénégal*, Médiathèque des Trois Mondes, 52 mn, 2000.

(2) Roland Colin, *op. cit.*, p. 102.

(3) Conseil municipal de Dakar, 29 mars 2010.

(4) François Gaulme, « Senghor : politique et penseur entre deux mondes », *Études*, 7 (397), 2002, p. 11-20.

(5) Le titre de cette partie fait référence à celui de l'article d'Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, 77, 2000, p. 16-43. Samuel P. Huntington, *The Third Wave : Democratization in the Last Twentieth Century*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991.

(6) Jean-François Havard, « Tuer les Pères des indépendances : comparaison de deux générations politiques

question s'est posée de savoir ce à quoi devait renvoyer la perception d'une « identité sénégalaise ». Autrement dit, quel est le sens de cette nation sénégalaise ? Quel est son contenu ? Autour de quelle histoire commune, de quelles « master fictions¹ », de quelles références et figures d'identification se redéfinit la « communauté imaginaire² » sénégalaise ? Et surtout, en l'occurrence, quelle est la place laissée à Senghor dans ces réécritures sénégalaises de soi et des identifications à la nation ?

De la réinvention des figures d'identification à la nation

Depuis le mouvement *set setal* au début des années 1990, puis le mouvement rap qui porta la parole de la jeunesse urbaine de la « génération *bul faale*³ » au tournant des années 2000 et le mouvement Y'en a marre né en amont de l'élection présidentielle de 2012⁴, les jeunes générations ont peu à peu promu une nouvelle communauté imaginaire de références et de figures historiques renouvelant les grammaires d'identification à la nation et prenant le contre-pied de l'héritage senghorien.

Ainsi, dans les productions rap, ce n'est pas à Senghor que l'on fait référence, mais aux grandes figures qui se sont distinguées par leur lutte contre l'impérialisme et pour la dignité noire,

post-indépendances au Sénégal et en Côte d'Ivoire », *Revue internationale de politique comparée*, 16 (2), 2009, p. 315-331.

(1) Sean Wilentz (dir.), *Rites of Power : Symbolism, Rituals and Politics since the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 4.

(2) Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 ; trad. fr., *id.*, *L'Imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'angl. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996 ; Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identités : comment dit-on nous en politique ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

(3) Jean-François Havard, « Ethos "bul faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, 82, juin 2001, p. 63-77.

(4) Thiat et Sidi Cissokho, « Y'en a marre : rap et contestation au Sénégal », *Multitude*, 46, 2011, p. 26-34.

tantôt sénégalaises, comme Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie mouride, Lat Dior, ancien roi (*damel*) du Cayor qui s'opposa à la pénétration coloniale ou Cheikh Anta Diop, intellectuel et opposant à Senghor, tantôt africaines ou américaines, qu'il s'agisse de Kwame Nkrumah, Nelson Mandela, Thomas Sankara, Patrice Lumumba ou des Américains Malcolm X et Martin Luther King.



1. Représentation de Thomas Sankara (Dakar, 2011).

Ces différentes figures n'étaient d'ailleurs pas toutes très connues des populations sénégalaises. Cependant, par leurs productions, les rappeurs et notamment les premiers d'entre eux à la fin des années 1980, qui étaient issus des classes moyennes voire aisées et scolarisées (on pense notamment au groupe emblématique Positive Black Soul de Didier Awadi et Doug E-Tee), ont joué à l'égard de ces figures historiques un véritable rôle d'entrepreneurs de réputation⁵. Que ce soit avec Black Power System du Point E, qui rappait « Le président d'Afrique est mort » en référence à Thomas Sankara, ou de Wa BMG 44 de Thiaroye qui invitait à se remémorer le crime colonial commis dans cette ville en 1944⁶, toute une partie du rap

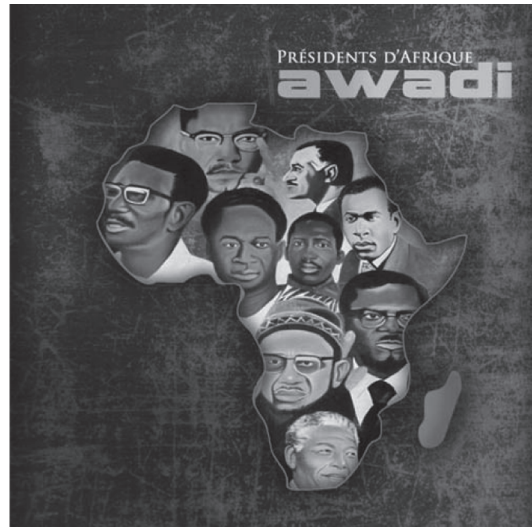
(5) Didier Awadi a d'ailleurs donné le nom de « Sankara » à son agence de production et studio.

(6) Sur le travail de mémoire relatif aux événements

sénégalais se voulait à la fois politiquement contestataire et porteurs d'enjeux mémoriels.

S'agissant de Senghor, le travail de mémoire des rappeurs se fait ici sélectif, s'efforçant de distinguer le Senghor politique, sévèrement jugé comme allié historique de l'ancienne puissance coloniale, et le Senghor poète et « homme de lettres » dont on reconnaît le talent tout en dénonçant la « soumission culturelle ». C'est pour cette raison que l'un des principaux animateurs du mouvement Y'en a marre, le rappeur Thiat du groupe keur gui affirmait lors d'un entretien en juillet 2011 avoir toujours refusé d'apprendre les poèmes de Senghor quand il était plus jeune. Certes, en 2007, un coffret intitulé *Les Rappeurs chantent Senghor*, mettait en musique certains de ses textes et poèmes. On peut également citer l'exemple de l'album de Didier Awadi, sorti en avril 2010 et intitulé *Présidents d'Afrique*, visant à rendre hommage aux « pères des indépendances » et qui consacrait un de ses douze titres à Senghor. Toutefois, dans ce morceau intitulé « Ce qui nous lie » et qui fait entendre la voix de la griotte sérère Yandé Codou Sène¹, c'est le Senghor porteur d'un discours sur une identité africaine précoloniale qui est mis en avant, à l'exception de ses autres facettes. Par ailleurs, il n'est pas anodin que ce coffret de 2007 ait été publié sous une forme assez luxueuse, à mille exemplaires, destinés davantage aux bibliothèques qu'aux amateurs de rap des classes populaires. En outre, sur le site Internet dédié à l'album *Présidents d'Afrique*², seul Senghor ne fait pas l'objet d'une présentation biographique, et sur la carte d'Afrique figurant sur la pochette de

l'album, le visage de Cheikh Anta Diop épouse les contours des côtes ouest-africaines.



2. Pochette de l'album *Présidents d'Afrique* de Didier Awadi (2010).

Cependant, de toutes les figures historiques qui incarnent la nation sénégalaise et même, de façon *a priori* paradoxale, l'indépendance du Sénégal, c'est le marabout fondateur de la confrérie mouride, Cheikh Ahmadou Bamba, qui fait aujourd'hui l'objet du travail de réévaluation mémorielle le plus intense, à travers l'affirmation d'un modèle identitaire « wolof-mouride » à vocation nationaliste.



3. Cheikh Ahmadou Bamba incarnant le continent africain (Dakar, 2011).

de Thiaroye en 1944, voir Martin Mourre, « Ruptures temporelles et frontières imaginées dans un territoire post-colonial ou les sédimentations historiques en milieu urbain : l'exemple de Thiaroye (Sénégal) », *Historia Moderna i Contemporània*, 7, 2009, p. 64-75.

(1) Yandé Codou Sène était la griotte « officielle » de Senghor, dont elle incarnait les racines sérères.

(2) Voir <http://www.présidentsdafrique.com/#/lesprésidents>.

En effet, dans un contexte de forte mouridisation identitaire de la jeunesse, Cheikh Ahmadou Bamba incarne un modèle de résistance à la domination coloniale, un certain *ethos* de l'honneur national et, par-delà, l'honneur d'être africain dans le monde.

La résistance en question est ici celle d'un saint musulman pour qui le « grand *jihād* » était le *jihād* de l'âme ou le *jihād* sur soi (« *jihād al nafs* »), qui implique le détachement du *mûrid* à l'égard de tout pouvoir temporel, Cheikh Ahmadou Bamba signifiant ainsi qu'il ne se soumettait qu'au pouvoir de Dieu. Cette attitude, qui avait été perçue par le pouvoir colonial comme un signe de défiance, se voit aujourd'hui réévaluée dans l'idéologie mouride comme l'acte de résistance fondateur du Sénégal contemporain. Ainsi, tous les 5 septembre, la communauté mouride commémore la prière dite des deux rakkas qu'il effectua en 1895 dans le bureau du gouverneur général de l'Afrique occidentale française. Cet acte symbolique fort fut interprété comme un affront et lui valu de subir une longue période d'exil au Gabon (1895-1902) et de mise en résidence surveillée en Mauritanie (1902-1907). Or, comme l'ont notamment montré Ferdinand de Jong¹ et Jean-Pierre Dozon², cette commémoration est devenue au fil des années une manifestation à dimension nationaliste, et ce de façon d'autant plus symbolique que le 5 septembre 1895 fait écho au 5 septembre 1960 de l'accession au pouvoir de Senghor comme premier président du Sénégal indépendant. Dès lors, comme le souligne Ferdinand de Jong, le travail idéologique à l'œuvre chez les Mourides tend à ne faire de l'indépendance nationale

de 1960 que la réminiscence de cette prière des deux rakkas. Bamba y figure comme le véritable libérateur du Sénégal, bien plus que Senghor ou autres leaders politiques antérieurs à l'indépendance³.

Cette résistance de Bamba au pouvoir colonial est également mise en exergue par les entrepreneurs idéologiques de la confrérie sous les traits d'une résistance « pacifique », à la différence d'autres *jihâds* armés. Toute une « diplomatie culturelle », particulièrement dynamique et se déployant dans des villes et institutions de forte portée symbolique⁴, s'applique ainsi à faire de Bamba, en tant que leader religieux et homme de paix, une figure comparable à celles de Gandhi ou de Martin Luther King.

Senghor et la relégation du « lettré » comme « figure de la réussite »

La remise en cause de l'héritage senghorien se donne enfin à lire à travers le dépassement de la figure du *nit ku jang ekool* que Senghor avait su incarner plus que tout autre. Désignant l'individu qui, littéralement, « a appris à l'école », sous entendu à l'« école française », cette figure fut qualifiée par Christian Coulon de « véritable mythe fondateur » de la légitimité des élites intellectuelles et politiques de l'indépendance⁵. Dans le même sens, Aminata Diaw évoquait encore le modèle politique de l'indépendance comme étant celui d'une

(3) Ferdinand de Jong, *op. cit.*, p. 141.

(4) On peut estimer que cette diplomatie culturelle mouride a commencé à l'occasion d'une conférence organisée en 1979 à l'Unesco, alors dirigée par le Sénégalais Abdoulaye Makhtar Mbow, intitulée « le mouridisme face au défi du monde moderne ». Depuis, de nombreuses manifestations, sous la forme de conférences, de « Cheikh Ahmadou Bamba Day », ou de visite à des officiels de représentants de la hiérarchie mouride, sont régulièrement organisées dans les grandes villes européennes et aux États-Unis, notamment à New York.

(5) Christian Coulon, « La tradition démocratique au Sénégal : histoire d'un mythe », in Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2000, p. 70.

(1) Ferdinand de Jong, « Remembering the Nation : The murid Maggal of Saint-Louis Senegal », *Cahiers d'études africaines*, 197 (1), 2010, p. 123-151.

(2) Jean-Pierre Dozon, « Remémoration coloniale et actualisation politique dans la confrérie mouride », in Gilles Holder (dir.), *L'Islam : nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 225-236.

« démocratie des lettrés¹ ». En effet, en tant que premier agrégé africain² et homme de lettres internationalement reconnu, Senghor a longtemps incarné un modèle de réussite par l'éducation, la maîtrise et plus encore le dépassement de la culture du colon par sa propre langue. Senghor, disait-on, « parlait mieux français que les Français ». Lui-même revendiquait son aversion pour les barbarismes, faisant de son combat pour la maîtrise de la langue française une exigence de portée politique³.

Cependant, battu en brèche par les échecs et l'usure du pouvoir du régime socialiste, ce modèle de réussite par les études et l'assimilation de la culture française s'est progressivement dévalué et, pour reprendre la formule de Mike Rowlands, ce sont peu à peu de nouvelles « cultures matérielles du succès » qui se sont imposées en opposition au modèle senghorien⁴. À la fin des années 1990, le sociologue Malick Ndiaye avait bien perçu ce phénomène en identifiant la figure du Moodu Moodu comme acteur-type central d'une « nouvelle société d'accaparement » : « Moodu, écrit-il, gagne sa vie sans diplôme, ni certificat d'études, [...] de l'État et de la République, il n'a point attendu les mânes, ni fréquenté les écoles⁵. » Au prestige du diplôme succédait alors progressivement un modèle de réussite, à la fois

matérielle et spirituelle, et de réalisation de soi par le travail, voire la « débrouille⁶ ». À la fin des années 1990, le slogan « *bul faale* », que l'on peut traduire par « laisse tomber » ou « t'occupe pas », subsumait à son tour, au sein de la jeunesse urbaine, la revendication du droit à la réalisation de soi par soi, mêlant l'éthique intramondaine du travail à l'œuvre dans l'idéologie mouride, l'affirmation de processus d'individualisation subjective et à la volonté exprimée de s'affranchir des assignations sociales héritées⁷. Or, dans un contexte socio-économique où les chances de réussite par la voie des études pâtiennent de l'inégale distribution du capital social – pour trouver un travail, il faut connaître des « bras longs » –, où nombre de diplômés deviennent des « maîtrisards » chômeurs et où les études ne sont pour beaucoup qu'un moyen parmi d'autres de tenter sa chance à l'immigration, c'est le modèle même de la réussite par les études qui se voit relégué.

Quand il arrive au pouvoir en 2000, après quarante ans de régime socialiste, Abdoulaye Wade sait parfaitement épouser ces évolutions sociologiques de la société sénégalaise. Tout en se prévalant de ses diplômes « en tout », sur lesquels les Sénégalais n'ont d'ailleurs pas manqué d'ironiser, Abdoulaye Wade a surtout joué la double carte du « président-disciple » ou « président-talibe »⁸ et d'une rhétorique de la réussite par le travail, non plus tant au sens de l'accumulation de connaissances et de l'assimilation de la culture de l'ancienne puissance coloniale, qu'au sens du travail qui « transpire ». La popularisation des adages

(1) Aminata Diaw, « La démocratie des lettrés », in Momar-Coumba Diop (dir.), *Sénégal : trajectoires d'un État*, Dakar/Paris, Codesria/Karthala, 1992, p. 299-329.

(2) Après un premier échec, Senghor réussit l'agrégation de grammaire en 1935.

(3) Il fut notamment l'auteur de plusieurs circulaires visant à rappeler les usages corrects de la langue française, par exemple concernant l'emploi des majuscules et des virgules. Voir Circulaire n° 1596/PR/SG/SUR, sur « l'emploi des majuscules et des virgules : présentation matérielle des textes administratifs », en date du 17 juillet 1980.

(4) Mike Rowlands, « The Consumption of an African Modernity », in Mary Jo Arnoldi, Christraud M. Geary et Kriss L. Hardin (dir.), *African Material Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 188-213.

(5) Malick Ndiaye, *L'Éthique Ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui*, t. II : *Les Moodu moodu ou l'ethos du développement au Sénégal*, Dakar, PUD, 1998, p. 6.

(6) Voir le personnage populaire de Goorgoorlou, imaginé et dessiné par T. T. Fons. Il incarne cette figure de l'homme qui se débrouille pour rapporter la dépense quotidienne, la « D. Q. ».

(7) Jean-François Havard, « Bul Faale !... », *op. cit.*

(8) Cheikh Gueye et Olivia Gervasoni, « La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise : le Sopi inaugure-t-il un nouveau paradigme ? », in Muriel Gomez-Perez (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 621-641.

d'inspiration mourides « *Nak Jariñoo* » (« c'est la sueur qui paie ») et « *Jëf Jël* » (« on récolte ce qu'on sème »), qui ont donné leur nom à nombre d'associations, groupes de rap et même partis et mouvements politiques, participe bien de cette grammaire de la réussite par l'effort au-delà de la seule promotion d'un capital académique¹. Ainsi, pendant ses premiers mois à la tête de l'État, le président Wade n'a eu cesse de multiplier les exhortations à une jeunesse sénégalaise, fer de lance du « Sénégal qui gagne », insistant sur sa responsabilité dans l'édification du changement et appelant à une véritable mystique du travail. Désormais, le leitmotiv du président à l'égard de la jeunesse est le suivant : « Il faut travailler, beaucoup travailler, toujours travailler, encore travailler ! » Ce slogan ne manque pas à son tour d'être tourné en dérision au fil des années et des déceptions à l'égard du « régime de l'alternance ».

De l'héritage de Senghor comme héros national, « père de l'indépendance » et « père de la nation », il reste aujourd'hui un ensemble de représentations ambivalentes. Certes, Senghor reste une grande figure intellectuelle, un poète et homme de lettres qui fait encore la fierté des Sénégalais. Il reste notamment une référence pour les élites lettrées, qui entretiennent à son égard une certaine nostalgie, notamment dans le corps des anciens enseignants et fonctionnaires de l'administration qui peuvent être tentés d'associer la dévalorisation de ce qu'il pouvait représenter au sentiment vécu de leur propre déclassement social. Cependant, pour

(1) Les logiques de mobilisation à l'œuvre chez les disciples thiantakones du marabout mouride Cheikh Bethio Thioune nous invitent toutefois à nuancer ce propos, dans la mesure où ce guide, parmi les plus populaires chez les jeunes urbains, promeut la réussite dans les études comme s'inscrivant pleinement dans la voie mouride. Voir Jean-François Havard, « Le phénomène Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais thiantakones », in Fariba Adelkhal et Jean-François Bayart, *Voyages du développement : émigration, commerce, exil*, Paris, Karthala, 2007, p. 309-336.

une grande partie de la population et notamment au sein de la jeunesse urbaine, Senghor apparaît surtout comme un intellectuel soumis et « complexé » à l'égard de la culture de l'ancienne puissance coloniale, qui après avoir failli sacrifier l'indépendance sur l'autel de sa passion pour la France, aurait en partie sacrifié le développement économique du Sénégal sur celui de sa postérité littéraire, consacrée par son accession à l'immortalité de l'Académie en 1983.

La concomitance en 2010 des commémorations du cinquantenaire de l'indépendance et de l'organisation du Festival mondial des arts nègres (Fesman) à Dakar fut de ce point de vue assez éclairante quant au travail de mémoire sélectif dont Senghor fait l'objet. Ainsi, le cinquantenaire de l'indépendance a d'abord été l'occasion de réévaluer des figures telles que Valdiodio Ndiaye ou Mamadou Dia, qui furent aussi, on l'a rappelé, parmi les principales victimes de la période la plus autoritaire du régime senghorien. De son côté, en septembre 2010, la communauté mouride donnait plus que jamais une coloration nationaliste à la célébration des deux rakkas à Saint-Louis, réaffirmant que Cheikh Ahmadou Bamba était bien, d'un point de vue spirituel, le véritable « père de l'indépendance » sénégalaise. En revanche, en choisissant d'organiser le Fesman en décembre 2010, Abdoulaye Wade se mettait explicitement dans les pas de Senghor, initiateur du premier Fesman organisé à Dakar en 1966, non tant comme « père de l'indépendance » que comme homme de lettres et de culture, père de la négritude et d'une certaine conscience noire.

Dans son article sur le Magal de Saint-Louis², Ferdinand de Jong rappelle à juste raison que la nation est produite par le souvenir plus que par l'historicité. Or il en est de

(2) Ferdinand de Jong, *op. cit.*

même de ceux qui l'incarnent. En l'occurrence, malgré l'importance et l'exemplarité historiques de Senghor, tant sur le plan politique que culturel, tant internationalement que nationalement ou à l'échelle des terroirs comme le souligne Étienne Smith¹, le travail de mémoire des générations postindépendance et notamment des jeunesses urbaines, dont la socialisation politique a été successivement marquée par l'usure du pouvoir socialiste et les espoirs déçus du « *sopi*² », semble bien tendre vers une logique de déconstruction de la figure senghorienne et de sa mise en récit comme « père de l'indépendance » et figure d'identification à la nation. Toutefois, rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit d'une tendance de long terme. En effet, la nostalgie suit souvent des cycles inattendus et tout travail de mémoire n'est jamais ni linéaire ni univoque, d'autant que si ce rejet de Senghor s'inscrit dans des représentations différenciées selon les générations, c'est bien d'un « effet de génération » dont il s'agit,

s'inscrivant dans une socialisation politique spécifique, et non d'un « effet de classe d'âge »³. Autrement dit, il n'est pas exclu que ces prochaines années ou décennies ne s'accompagnent chez les jeunes générations à venir d'une « revivification », voire d'une « renostalgisation » de la figure senghorienne.

*Jean-François Havard,
Université de Haute-Alsace, Sociétés,
acteurs et gouvernements en Europe (SAGE),
67083, Strasbourg cedex, France.*

Jean-François Havard est maître de conférences en science politique à l'Université de Haute-Alsace, chercheur associé au laboratoire Sociétés, acteurs et gouvernements en Europe (SAGE) et membre du Centre d'études des mondes africains (CEMAf). Ses travaux portent notamment sur les mouvements générationnels et les reconfigurations identitaires, religieuses et politiques en Afrique de l'Ouest. Il a entre autres codirigé le numéro consacré aux « Générations politiques : regards comparés » de la *Revue internationale de politique comparée* (16 (2), 2009). (jean-francois.havard@uha.fr)

(1) Étienne Smith, *op. cit.*

(2) « *Sopi* », le « changement » en wolof, est le slogan historique du Parti démocratie sénégalais (PDS) d'Abdoulaye Wade.

(3) Pour une synthèse sur la notion de « génération politique », voir Magali Boumaza, « Les générations politiques au prisme de la comparaison : quelques propositions théoriques et méthodologiques », *Revue internationale de politique comparée*, 16 (2), 2009, p. 189-203.